ÜBER DIE

DIANOETISCHEN TUGENDEN

IN

DER NIKOMACHISCHEN ETHIK

DES

ARISTOTELES.

VON

CARL PRANTL.

MÜNCHEN,
BUCHHANDLUNG VON CHRISTIAN KAISER.
1852.

FRIEDRICH VON THIERSCH

DEM GRÜNDER

DES

PHILOLOGISCHEN SEMINARS

IN MÜNCHEN

WEIHT

DEN GLÜCKWUNSCH

ZUM

VIERZIGJÄHRIGEN BESTANDE DIESER ANSTALT

AM XI. MÄRZ MDCCCLII

CARL PRANTL.

MÜNCHEN,
BUCHHANDLUNG VON CHRISTIAN KAISER.
1852.

Als heute vor vierzig Jahren unter der segensvollen Regierung Königs **Maximilian des Ersten** die Gründung eines philologischen Seminars zu München die königliche Sanction erhielt, waren Sie es, gefeierter Lehrer der Jugend und Förderer der philologischen Wissenschaften, dessen begeistertem Streben für Humanität eine erlauchte Regierung durch jenen Akt königlicher Fürsorge den äusseren Wirkungskreis darbot und in weiser Munificenz den Bestand desselben sicherte. Das Treffliche und Grosse aber trägt den wahren Ruhm und die wahre Ehre in sich selbst, und das Bewusstsein eines edlen Beginnens schon enthält jene innere Beglückung, welche als Blüthe der Tugend von selbst sich erschliesst. Für Jene aber, welche mit einem solchen Beginnen in Berührung treten oder selbst zur Mitwirkung sich beigezogen finden, ist es ein äusseres, durch Verhältnisse an sie herankommendes Glück, und die Anerkennung hievon wird unmittelbar zur Pflicht, deren Erfüllung sich zum Ausdrucke des Dankes gestaltet. So wissen Jene, welche Ihnen im philologischen Seminar zunächst stehen, was sie Ihnen, dem Gründer desselben, wie viel sie Ihrer Begeisterung, Ihrem rastlosen Streben für das Gedeihen der philologischen Studien zu danken haben, es wissen es die zahlreichen von Ihnen gebildeten Lehrer, es weiss es die philologische Jugend, es wissen es Alle, welche die hiebei in Betracht kommenden Verhältnisse kennen oder wenigstens nicht misskennen wollen. Denn von den Feinden der classischen Bildung als solcher, mögen sie in Einem Feldlager oder in zwei, zuweilen wundersam sich vereinigenden Schaaren anstürmen, schweigen wir heute billig, um jeden Misston zu meiden.

Tragen ja doch, um von allem Streite und Zwiespalte über Begriff oder sogar Gegenstand der Philologie selbst abzusehen, die Pflanzschulen philologischer Bildung den befruchteten Keim in die unberechenbarste Weite der Extension sowie der Intension, und hat der Funke der Forschung und des Geistigen nur einmal wirklich gezündet, so ist jenes ganze Gebiet erschlossen, auf welchem die Idealität des Menschen ihre unendlich vielfältigen Pfade wandelt. So ist die philologische überwiegend aposteriorische Betriebsamkeit in ihrem innersten Impulse mit ihrer scheinbaren Kehrseite, mit der Philosophie, in wesentlicher Berührung, und sie kann in der reichen Mannigfaltigkeit der Individuen bei dem Einen eben diese Seite selbst zur Verwirk-

lichung führen, während sie bei Anderen andere Gebiete eröffnet, bei dem Schulmanne und Lehrer hingegen in der methodischen Anregung selbst ihre Thätigkeit äussert.

Nur äusserst selten aber werden diese Momente der philologischen Forschung, der philosophischen Construction und der pädagogischen Thätigkeit in umfassender Weise vereinigt in Einem Menschen auftreten, wie überhaupt die Menschengeschichte ihren totalen Gehalt noch nie in Ein Individuum ganz ergossen hat, und jeder Einzelne als solcher einseitig ist; ja auf der Stufe, zu welcher unsere abendländische Kulturgeschichte gediehen ist, scheint es schlechterdings unmöglich, dass eine auch nur relative Allseitigkeit der Vereinigung des Aposteriorischen und Apriorischen von Einem errungen werde, und Arbeitstheilung allein ist es, welche vor vornehmer Verflachung und kleinkrämerischer Bornirtheit uns bewahren muss, diess aber nur kann, wenn sie selbst auf tüchtiger methodischer Schulbildung beruht. Anders war es in den engeren und beschränkteren, überhaupt viel schärfer individualisirten Verhältnissen des Alterthums, selbst noch in der Zeit, als schon encyclopädische Bildung angestrebt wurde; und hier tritt uns auch gerade an dem Gränzgebiete zweier wesentlicher Zeitabschnitte wenigstens Eine Persönlichkeit als die eminent umfassendste entgegen in Aristoteles, welcher, nach dem Maasstabe des Antiken, als der kenntnissreichste philologische Historiker und Naturforscher das aposteriorische Material verarbeitete und zugleich den wahren Höhepunkt griechischer Speculation erreichte, sowie drittens als Lehrer nicht blos in seiner philosophischen Schule, sondern als Pädagoge eines der einflussreichsten und hervorragendsten Männer des Alterthums wirkte.

Sowie aber in des Aristoteles Werken sich Philologie und Philosophie durchdringen, so sind dieselben auch in der gegenwärtigen Epoche unserer geistigen Thätigkeit, welche im Ganzen seit dem Beginne dieses Jahrhunderts auf einer neuen Methode historischer Kritik und naturgeschichtlicher Forschung, sowie auf neuen Bestrebungen der Erkenntnisstheorie begründet ist, vielfach der erneute Gegenstand vereinigter philologischer und philosophischer Bestrebungen geworden; eine Erscheinung, welche in tiefem Zusammenhange mit der Richtung der Neuzeit steht und wenigstens das Bedürfniss ankündigt, dereinst wieder einmal den unendlich bereicherten Schatz empirischer Kenntnisse in Geschichte und Natur systematisch begrifflich zu erfassen.

Für diese Uebung an Aristoteles aber — selbst wenn es nur eine Uebung sein soll — bieten die Werke desselben einen so reichen Stoff dar, dass auch nach den vielfältigsten Leistungen sich immer wieder neue Blicke öffnen und neue Fragen aufzuwerfen nöthig wird. In diesem Sinne möchte ich es versuchen einen von den vielen anscheinenden Nebenpunkten, welche zur Würdigung des ganzen aristotelischen Systems doch als integrirende Theile sich ergeben, einer kurzen Erörterung zu unter-

werfen, einen Punkt nemlich, auf welchen uns das sechste Buch der Nikomachischen Ethik führt.

Je schärfer man für das System der Philosophie des Aristoteles die Eintheilung in theoretische, praktische und Kunst-Philosophie, oder auch jene andere, schon antike, Trichotomie in Dialektik, Physik und Ethik, zu Grunde legen und je ausschliesslicher man sie für die Durchführung festhalten wollte, desto mehr Schwierigkeiten würde der Umstand darbieten, dass Aristoteles in der Reihe der einzelnen Tugenden auch den Thätigkeiten des erkennenden Geistes als solchen einen Platz einräumt, ja die Tugenden ausdrücklich in ethische und dianoetische eintheilt, während wir Neuere nach dem Verlaufe, welchen die Philosophie bei uns einmal genommen hat, gewöhnt sind, die Ethik entweder ganz von der Wissenschaft des logischen Erkennens getrennt oder völlig in die Dialektik des subjectiven Idealismus hineingezogen zu sehen. Es mag sich daher immer der Mühe lohnen, jenes eigenthümliche Verhältniss näher zu betrachten, in welches bei Aristoteles die Logik und die Ethik dadurch treten, dass die virtuellen Kräfte des Erkennens den Erscheinungen der sittlichen Tüchtigkeit beigezählt und mit diesen zusammen dem höheren Gattungsbegriffe der *ἀρετή* untergeordnet werden.

Wenn aber nun für eine derartige Untersuchung ausser einer Anzahl zerstreuter Stellen das sechste Buch der Nikomachischen Ethik, in welchem die dianoetischen Tugenden behandelt werden, die einzige Quelle ist, so könnte in neuester Zeit die ganze Sachlage den Anschein gewonnen haben, dass uns der Boden unter den Füssen wanke oder vielmehr dass von einer speziellen Darstellung der dianoetischen Tugenden in einem Systeme der ächten aristotelischen Philosophie gar keine Rede sein könne. Nachdem nemlich Spengel die Nikomachische Ethik in ihrer Aechtheit gegen Schleiermachers Angriffe in Schutz genommen und deren Verhältniss zu den Magna Moralia und zur Eudemischen Ethik festgestellt hatte, suchten A. M. Fischer und neuestens besonders Ad. Th. Herm. Fritzsche in seiner Ausgabe der Eudemischen Ethik darzuthun, dass das sechste und siebente Buch der Nikomachien, welche ausser dem fünften bekanntlich in den Handschriften völlig gleichlautend in den Eudemien erscheinen, diesen letzteren angehören, und hiemit in denselben die Lehre des Eudemus, nicht aber die des ächten Aristoteles uns erhalten sei*).

Betrachtet man jedoch die Gründe näher, welche für diese Meinung, dass VI und VII der Nikomachien ursprünglich den Eudemien eigen seien, vorgebracht werden, so zeigt sich bald, dass sie, wenn auch noch so scholastisch logisch formulirt,

---

*) Spengel in den Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Münchener Akademie III, 2, pag. 439 sqq. — A. M. Fischer, disput. de Eth. Nicom. et Eudem. Bonn. 1847. — Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica ed. Ad. Th. Herm. Fritzschius. Ratisbonae 1851.

zu einem Beweise bei weitem nicht hinreichen, während sie den schwierigsten Umstand, welchen die Nikomachien darbieten, doch nicht genügend erklären können. Der bedeutendste Anstoss liegt nemlich darin, dass in der Nikomachischen Ethik zweimal, VII, 12—15 und X, 1—5, über die ἡδονή gehandelt wird (und zwar sogar mit Abweichungen in Betreff der Grundansichten), und dass in der Eudemischen Ethik schon zu Anfang (I, 1, 1214 a 32; I, 5, 1216 a 34; III, 2, 1231 a 2) der Verlauf der weiteren Untersuchung der Art angekündigt wird, dass der Abschnitt über die ἡδονή in VII, nicht in X, an seiner rechten Stelle wäre. Glaubt man nun, diesem Misstande dadurch abzuhelfen, dass man Nik. VI und VII den Eudemien zuweist, so irrt man sehr; denn erstens bliebe doch noch immer die Auskunft übrig, dass blos jene die ἡδονή betreffenden Capitel (12—15) unberechtigt in den Complex der Nikomachien gekommen seien, zumal da die Eingangsworte des Cap. 12 (1152 b 1), dass die Betrachtung der ἡδονή zur πολιτική φιλοσοφία gehöre, in der Art ihrer Fassung etwas Anstössiges haben, und ebenso die Schlussworte von cap. 15 neben den gleich folgenden Anfangsworten des achten Buches sich als später eingefügte clausula erweisen; — und zweitens ist die Verwirrung überhaupt weitergreifend, denn einmal ist die Besprechung der ἡδονή so sehr in die der ἐγκράτεια und ἀκρασία verflochten, dass eine Lostrennung der ersteren entweder unmöglich oder überflüssig ist, und ferner finden sich gerade im VII. Buche zwei verworrene und halbwahre Citate (7,1149 b 27 und 15, 1154 a 32) in Betreff der ἡδονή auf Früheres, welches aber für keines der beiden Citate (weder c. 1 für das erstere, noch c. 13 für das letztere) vollständig genügen kann. Ja steht doch, wieder in Beziehung auf ἡδονή, für das Citat IX, 4, 1166 a 12 καθάπερ εἴρηται das Bezügliche nirgends früher (auch nicht III, 6, 1113 a 29), sondern erst später X, 5, 1176 a 18. Wer den Aristoteles kennt, weiss, wann ein Citat blos den Sinn des Citirten zu enthalten brauche, und wann es wörtliche Uebereinstimmung erfordere. Es fällt uns darum nicht ein, das X. Buch vor das IX. setzen zu wollen, aber hinweisen mussten wir auf dieses Citat zum Belege dafür, dass die Stellen über die ἡδονή in den Nikomachien entschieden in eine Verwirrung gerathen sind, wie sie in den erhaltenen Werken des Aristoteles öfters sich findet. Weiter aber kömmt man wohl nicht.

Alle übrigen Versuche, die Bücher VI und VII dem Eudemus zuzuweisen, sind noch weniger stichhaltig. Aus den Beziehungen auf Früheres oder Folgendes lässt sich gar Nichts schliessen, weil sie auf die Sache, auf den Inhalt, gehen, dieser aber im Ganzen den Nikomachien und Eudemien gemeinschaftlich ist; doch müssen wir, um nicht durch Stillschweigen dem Gegner ein scheinbares Zugeständniss zu machen, bemerken, dass das Citat Nic. VI, 13, 1144 a 31 ὡς εἴρηται einfach auf Zeile 20 derselben Spalte sich bezieht und daher mit Eud. II, 11, 1227 b 30 Nichts zu thun hat, dann dass in Betreff der Verweisung auf Nic. VI, 1, 1138 b 34 der angebliche

Unterschied zwischen Eud. II, 5, 1222 b 7 und Nic. II, 2, 1103 b 32 wahrlich nichtig ist, und ferner, dass der ὀρθὸς λόγος wirklich im ganzen VI. Buche und insbesondere c. 10 (1142 b 18) in sehr bestimmten Ausdrücken erklärt ist, und Eud. VII, 15, 1249 a 21 durchaus nichts Anderes enthält, also von einer Berufung von Nic. VI auf Eud. VII keine Rede sein kann. Andrerseits aber müssen wir, wenn die Sache etwa gar den Sinn haben soll, als wären VI und VII für die Nikomachien entbehrlich, doch wenigstens auf VIII, 1, 1155 b 15, IX, 2, 1165 a 13 und X, 7, 1177 a 19 hinweisen. Aus den Worten οὐδὲν σαφές VI, 1, 1138 b 26 auf einen von Aristoteles verschiedenen Verfasser jener Zeilen zu schliessen, ist ein arges Missverständniss, da die Worte dort nur den allgemein bekannten Unterschied von ἀληθὲς und σαφὲς überhaupt bezeichnen. Ebensowenig kann doch an den Gebrauch der Worte ἐπαγωγή (VI, 3, 1139 b 28) oder ὅρος (VI, 1, 1138 b 23 und VII, 14, 1153 b 25), oder des Optatives εἴη ἂν (VI, 10, 1142 b 32) eine Verdächtigung geknüpft werden, da, um von ἐπαγωγή gar nicht zu reden, ὅρος ebenso Nic. I, 5, 1097 b 12 steht und jener Optativ unzähligemal bei Aristoteles sich findet. Anders ist es mit ὅλη ἀρετή (VI, 13, 1144 a 5), welches allerdings in den Eudemien (II, 1, 1219 b 21 und 1220 a 3) zweimal vorkömmt; jedoch eine solche Einzelnheit ist, wenn auch sehr zu bemerken, doch noch kein Beweis für einen bestimmten Autor. Man könnte diesem auch den in der Ethik wirklich auffallend oft vorkommenden Gebrauch von ἐλήλυθεν hinzufügen.

So sind wir durch Fritzsche durchaus nicht überzeugt worden, dass die fraglichen zwei Bücher den Eudemien angehören und wir glauben insbesondere, dass der von Spengel (a. a. O. p. 500 ff.) gegebene und aus den Magna Moralia geschöpfte schlagende Beweis für die ursprüngliche Integrität der zehn Bücher der Nikomachien noch nicht widerlegt ist und wohl schwerlich auch widerlegt werden kann. Hiemit sehen wir die Entwicklung der dianoetischen Tugenden noch immer als eine aristotelische an und versuchen, in Kürze deren Stellung und Bedeutung für die Logik anzugeben.

Die ganze Nikomachische Ethik zeigt einen wesentlichen Unterschied von anderen Pragmatien, welchen auch Aristoteles selbst zu oft und scharf genug ausspricht, als dass er misskannt werden könnte. Die Ethik nämlich müsse — diess ist der Grundgedanke — auf eine apriorische Construction des Einzelnen verzichten, denn der Stoff des Handelns (ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη) ist das Einzelne (τὰ καθ' ἕκαστα), V, 14, 1137 b 19, VII, 5, 1147 a 3; daher ist die ganze Pragmatie der Ethik gar nicht, wie die übrigen, θεωρίας ἕνεκα, II, 2, 1103 b 26, und in ihr ist sowie die Darstellung überhaupt unzuverlässiger als das Factische, X, 1, 1172 a 34, so insbesondere die allgemeine Auffassung, das καθόλου, eine mehr in der Luft schwebende, während die Einzelnbetrachtung, das ἐπὶ μέρους, der Wahrheit näher kömmt, II, 7, 1107 a 29. Darum kann auch keine begrifflich scharfe Abgränzung, kein ἀκριβές, gegeben werden

(I, 1, 1094 b 12; I, 4, 1096 b 30; I, 7, 1098 a 26; II, 2, 1104 a 1; IV, 12, 1126 b 3; V, 1, 1129 a 5; VII, 5, 1145 a 3; VII, 9, 1151 a 16; VIII, 8, 1159 a 3; IX, 2, 1164 b 27 und 1165 a 12), und es muss mehr nur in Umrissen, τύπῳ, die Darstellung sich bewegen (I, 1, 1094 b 19; I, 7, 1098 a 21; I, 11, 1101 a 27; III, 5, 1113 a 13; III, 7, 1114 b 27; III, 12, 1117 b 21; X, 9, 1179 a 34), da es schwierig ist, immer begrifflich zu begründen (II, 9, 1109 b 21; IV, 11, 1126 b 3; V, 6, 1131 a 13). Nur in Uebereinstimmung mit dem Thatsächlichen hat daher hier selbst die wahre Darstellung, οἱ ἀληθεῖς λόγοι, erst Geltung und Nutzen, X, 1, 1172 b 4, und sowie der Zuhörer oder Schüler der ethischen Disciplinen schon sittlich geübt sein muss, I, 2, 1095 b 4, so ist das blosse Wissen derselben von geringer oder keiner Bedeutung, sondern das Handeln und die praktische Anwendung ist Ziel und angestrebter Zweck, II, 3, 1105 b 2 und X, 10, 1179 b 1, und derjenige, welcher auf philosophische Construction der Ethik sich zurückzieht, und hiedurch allein, ohne zu handeln, ein tüchtiger Mensch (σπουδαῖος) zu sein sich dünkt, ist dem Kranken vergleichbar, welcher die Rathschläge des Arztes wohl anhört, aber nicht befolgt, II, 3, 1105 b 12.*)

Wie nun dieser Zweck des Handelns im Staatsleben (durch die Vermittlung der Pädagogik) sich erfülle, und wie hiemit das Ziel der Ethik die Politik sei, diess Alles berührt die uns hier gestellte Aufgabe nicht weiter, während das eben Hervorgehobene nicht ohne Bedeutung für Folgendes ist. Zunächst theilt sich diese praktische Tendenz der Darstellung selbst mit, und wir finden in der Ethik eine ausserordentlich häufige Hinweisung auf ethisches Detail, wie solches bei Dichtern aller Art in Charakteren, Handlungen und deren Motiven, oder in Kernsprüchen vorlag; auch Material aus der Geschichte oder selbst eigentliche Anekdoten (wie die von dem ὀψοφάγος, III, 13, 1118 a 32) werden zur Veranschaulichung als φανερὰ μαρτύρια (II, 2, 1104 a 13) benützt; so wird auch eine grosse Anzahl von Sprüchwörtern und insbesondere häufig eine Erwägung der Bedeutung der Worte nach ihrer Abstammung als Beleg für die gegebene Auffassung angewendet.**) Hiemit aber hängt auch die

---

*) Darum wurde auch gegen die aristotelische Ethik der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gerichtet, zumeist bekanntlich von Schleiermacher; dass Aristoteles keine sentimentale, weltfeindlich in Liebe „schwebende" Ethik gelehrt hat, das ist eben der Vorzug, welchen ein naturwüchsiger Aristoteles vor einem krankhaft süsslichen Schleiermacher voraus hat. Wenn aber der geistreichste Darsteller der antiken Philosophie, Ed. Zeller, ebenfalls ein scharfes Urtheil über die Ethik des Aristoteles fällt, so hat diess einen ganz andern Grund, und auch wir möchten keine philosophische Rettung derselben versuchen (ebensowenig als z. B. eine objective Begründung der Lehre von den vier Elementen); die moderne Philosophie verlangt eben von einer Ethik etwas von dem antiken Standpunkte gänzlich verschiedenes, d. h. die Durchführung des Freiheitsbegriffes.

**) Sprüchwörter werden in diesem Sinne erwähnt: I, 6, 1098 a 18; I, 7, 1098 b 7; V, 3, 1129 b 29; VII, 3, 1146 a 34; VIII, 4, 1156 b 26; VIII, 6, 1157 b 13; VIII, 11, 1159 b 31; VIII, 14, 1161

so mannigfaltige Hinweisung darauf zusammen, dass ethische Fragen und kernhafte kurze Auffassungen einzelner Tugenden und Pflichten seit den Rednern, Sophisten und Sokrates in das griechische Denken reichhaltiger eingedrungen waren, und, könnte man sich ausdrücken, einen Theil des socialen Gespräches ausmachten. Hierauf nemlich beziehen sich, abgesehen von der in allen Schriften des Aristoteles auftretenden Kritik der Ansichten anderer Philosophen, alle jene Stellen, in denen Auffassungen ethischer Punkte, wie sie eben gang und gäbe waren, angeführt werden, durch ein *οἱ μὲν* — *οἱ δέ* I, 8, 1098 b 24; III, 6, 1113 a 16; VIII, 2, 1155 a 33; IX, 4, 1166 a 3; X, 1, 1172 a 27; X, 10, 1179 b 20, (ähnlich Anal. post. I, 3, 72 b 5), durch das von Fritzsche gänzlich missverstandene *νῦν πάντες* VI, 13, 1144 b 21; durch *τινές* VII, 3, 1145 b 31 und 13, 1153 a 8 (ähnlich Anal. post. I, 33, 89 a 26 und II, 13, 97 a 9), durch *ἔνιοι* VIII, 1, 1155 a 31, durch *φασίν* I, 13, 1102 b 6, II, 9, 1109 a 35, V, 10, 1134 b 5 (vgl. c. 3, 1130 a 3, wo für dieselbe Sache *δοκεῖ* steht), VI, 10, 1142 b 4, VIII, 11, 1160 a 13 und 14, 1161 b 32, durch *λέγεται* IX, 6, 1167 b 3 und 10, 1171 a 15, durch *ἐτίθεσαν* X, 10, 1181 a 15 durch *οἱ λέγοντες* III, 4 1111 b 10 (ähnlich Metaph. I, 5, 1056 a 31), durch *ὁρίζονται* II, 2, 1104 b 24, III, 9, 1115 a 9, IX, 9, 1170 a 16, oder *εἰώθασιν ἐπιλέγειν* II, 5, 1106 b 10 *); — kurz Alles diess ist es, was an mehreren Stellen als *τὰ λεγομενα* oder *τὰ εἰρημένα* bezeichnet wird (I, 8, 1098 b 10, VII, 2, 1145 b 20 und 12, 1152 b 23, X, I, 1172 b 7 und 2, 1174 a 11), woraus man, sobald man die Stellen nur aufmerksam liest, unbestreitbar deutlich ersieht, was von den vielbesprochenen *λόγοι ἐξωτερικοὶ* zu halten sei, über welche schon Zell (Ausg. der Ethik, p. 55 f.) das einzig richtige gesagt hat; das aus denselben von Fritzsche für seine Ansicht genommene Argument zerfällt in Nichts.

Aber dieses Princip der Praxis, im vollsten und tiefsten Sinne dessen, was eben des Menschen *πρᾶξις* sein kann, ist es auch, welches der Entwicklung der sogenannten dianoetischen Tugenden im sechsten Buche zu Grunde liegt. Es ist sehr leicht gesagt, Aristoteles zähle im Ganzen fünf dianoetische Kardinaltugenden auf, nemlich *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *σοφία*, *τέχνη* und *φρόνησις*, — aber diese Angabe ist, so gefasst, wenigstens nur halbwahr, wenn nicht sogar ganz falsch; insoferne man von

---

b 34; IX, 1, 1164 a 27; IX, 8, 1168 b 6; IX, 9, 1169 b 7; IX, 10, 1170 b 21; IX, 11, 1171 b 18; IX, 12, 1172 a 13. Etymologien werden angegeben von: *ἦθος* II, 1, 1103 a 17, *προαίρεσις* III, 4, 1112 a 16, *ἀκρόχολος* IV, 11, 1126 a 19, *εὐτράπελος* IV, 14, 1128 a 10, *δίκαιον* V, 7, 1132 a 31, *νόμισμα* V, 8, 1133 a 30, *σωφροσύνη* VI, 5, 1140 b 11, *σύνεσις* VI, 11, 1143 a 16, *σεῖος* (lakedäm.) VII, 1, 1145 a 28, *μακάριος* VII, 12, 1152 b 7; der Sprachgebrauch überhaupt ist berücksichtigt bei *ἀκολασία* III, 15, 1119 a 34, *ζημία* und *κέρδος* V, 7, 1132 b 12, *σωματικαὶ ἡδοναί* VII, 14, 1153 b 33.

*) Dass hiebei manche Anspielung auf Isokrates vorkömmt, s. z. B. bei Spengel, Specimen comment. in Ar. art. rhet. p. 38.

dieser vorgefassten Fünftheilung ausgieng*), musste man allerdings in einen Conflict zwischen Logik und Ethik gerathen. Nun aber ist das Resultat einer genauen Prüfung der Sache folgendes:

der νοῦς ist das Unmittelbare, bei welchem als solchen noch gar keine Rede von Logik oder Ethik (oder Tugend) ist;

die ἐπιστήμη ist keine Tugend, aber es gibt eine ἀρετὴ ἐπιστήμης, d. h. die σοφία;

die τέχνη ist keine Tugend, aber es gibt eine ἀρετὴ τέχνης, d. h. in höchster Instanz die σοφία;

die σοφία ist eine dianoetische Tugend, nemlich die des λόγον ἔχον, insoferne es auf das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gerichtet ist;

die φρόνησις ist eine dianoetische Tugend, nemlich die des λόγον ἔχον, insoferne es auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gerichtet ist; und innerhalb ihrer sind die εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη und δεινότης dianoetische Tugenden.

Diess zu zeigen und dabei auch die vorkommenden Einzelnheiten richtig zu fassen, will ich versuchen.

Nachdem in den früheren Büchern für die ethischen Tugenden der ὀρθὸς λόγος bei jeder einzelnen angegeben war, ist nun im sechsten Buche die Aufgabe, diesen selbst in seinem Wesen zu erkennen, aber eben als ὀρθὸς λόγος des Handelns, denn das „weder zu wenig noch zu viel" sei am Ende überall, z. B. auch in der Therapie, während es sich hier um die rechte Mitte des πράττειν handle (c. 1, 1138 b 18 — 34). Alles πράττειν aber ist Sache der Seele (ib. und I, 8, 1098 b 15 und 9, 1099 a 8 und 13, 1102 a 17), so wie das eigentliche ἀγαθὸν das περὶ ψυχήν ist (1098 b 13). Die Seele nun hat, um für die Betrachtung (τῷ λόγῳ) zu trennen, was ungetrennt existent ist (I, 13, 1102 a 30), ein ἄλογον und ein λόγον ἔχον; des ersteren Eine Seite, das θρεπτικόν, welches auch die Pflanzenseele ist, fällt von vorneherein hier ausser Betrachtung (ib. 1102 b 11, VI, 13, 1144 a 11, I, 7, 1098 a 1), aber auch seine zweite Seite enthält als blosses αἰσθητικὸν noch kein Handeln (VI, 2, 1139 a 19, I, 7, 1098 a 2), hingegen als das begehrliche (ἐπιθυμητικόν, ὀρεκτικόν), ist sie das dem λόγος gehorchen müssende (ἀκουστικόν, πειθαρχικόν, I, 13, VII, 7, 1149 a 26), also der receptive, passive νοῦς und hiemit zugleich der erste Theil des λόγον ἔχον, dessen zweiter Theil das Ansich desselben (τὸ κυρίως τὸν λόγον ἐν ἑαυτῷ ἔχον I, 13), der aktive höchste λόγος — νοῦς, ist.**) So ist das λόγον ἔχον selbst einerseits auf

---

*) So ist z. B. sogar bei Zeller, Philosophie der Griechen, II. p. 521 ff., die ganze Entwicklung verfehlt und zum Theile daraus der Vorwurf der Unklarheit gegen Aristoteles entstanden; man sieht hieraus nur, wie vorsichtig man sein muss, wenn selbst die tüchtigsten Kenner so ganz auf Abwege gerathen.

**) Wie hierin die Angaben der Eintheilung der Seele Eth. Nic. I, 13 und VI, 1 unter sich und mit d. anim. II übereinstimmen, s. die Stellen selbst; das weitere sowie eine Hinweisung darauf, wie sehr Aristoteles in der Begründung der Ethik auf die Psychologie Platoniker sei, liegt ausser der uns hier gesteckten Aufgabe.

das Ansich überhaupt, auf das Nothwendige, Ewige, *τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, andererseits auf das Veränderliche, Viele, *τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* (das Gebiet der *πρᾶξις*) gerichtet; das erstere ist das *ἐπιστημονικὸν*, das letztere das *λογιστικόν* (VI, 1). So nun, nach Ausscheidung der *αἴσθησις* und noch mehr des *θρεπτικὸν*, sind es *νοῦς* und *ὄρεξις*, welche in ihrer Verbindung die Verbindung von *πρᾶξις* und *ἀλήθεια* bedingen. Nemlich: der *νοῦς*, in seiner Funktion auch *διάνοια* genannt (c. 1, 1139 a 21), bewirkt das denkende Urtheilen, *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, und nimmt hierin das *ἀληθὲς* oder *ψεῦδος* für sich in Anspruch, er ist die *θεωρητικὴ διάνοια*, welche nicht *πρακτικὴ* und nicht *ποιητικὴ* ist (ausdrücklich so 1139 a 27). Die *ὄρεξις* aber fällt in dem Begehren und Meiden (*δίωξις, φυγή*) ihrerseits auch ein Urtheil, sie ist *ὄρεξις βουλευτικὴ* (1139 a 23) und hierin *λογιστική*, d. h. in ihr vereinigt sich das *λογιστικόν* im engeren Sinne, dessen Zweck das *ἀληθὲς* ist, mit dem *ὀρεκτικὸν* im engeren Sinne, dessen Zweck das *ὀρθὸν* ist, mit anderen Worten es vereinigt sich *φάναι* und *ποιεῖν* (VII, 5, 1147 a 27); diess ist die *πρακτικὴ διάνοια* und *ἀλήθεια πρακτική*, in welcher die Wahrheit in Uebereinstimmung mit der rechten Mitte der *ὄρεξις* ist (*ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ*, 1139 a 30). So sind *λόγος* und *ὄρεξις*, d. h. mit anderen Worten *νοῦς καὶ διάνοια* und *ἠθικὴ ἕξις* (1139 a 33 ff.) in ihrer durchdringendsten Einheit Princip der Willensrichtung — *προαίρεσις* — (1139 a 32), diese aber, welche in der Willensfreiheit — dem *ἑκούσιον* (III, 4) ihre reale Möglichkeit hat, und so mehr als *δύναμις* ist (IV, 13, 1127 b 14), ist das Princip des Handelns (1139 a 31). Das also ist die *διάνοια πρακτική*, welche Etwas in Bewegung setzt (*ἡ κινεῖ*) und so auch das Princip des Schaffens enthält (*ἄρχει τῆς ποιητικῆς* 1139 b 1), im Gegensatze gegen die *διάνοια αὐτὴ ἡ οὐδὲν κινεῖ* (1139 a 36), es ist das praktische Leben des Vernünftigen (I, 7, 1098 a 3) und gleichbedeutend sind die zwei gerade die Doppeltheit des innigst Verbundenen bezeichnenden Ausdrücke: *νοῦς ὀρεκτικός* und *ὄρεξις διανοητική* (1139 b 4). Diese Identität aber ist der Mensch selbst (1139 b 5), welcher mit seinem freien Willen (III, 4, 1112 a 13) selbst das Princip (ib. 5, 1112 a 33) und der Erzeuger der Handlungen so gut als der Kinder ist (ib. 7, 1113 b 18), im Handeln aber in der Welt des Andersseinkönnenden wirkt (1139 b 8), und daher mit seiner Kraft, welche eben in dieser Beziehung nicht ewig unablässig arbeiten kann, sondern sich auch abstumpft (X, 4, 1175 a 4), als Mittelding zwischen Gott und dem an sich Heillosen oder Schädlichen steht (IV, 13, 1137 a 28). So sind die eigentlich menschlichen Tugenden die des Zusammengesetzten im Gegensatze gegen den rein einheitlichen *νοῦς* (*αἱ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί*, X, 8, 1178 a 20), und in dem *πράττειν* liegt eine *ἕξις*, welche nicht zugleich die der beiden Extreme ist, sondern mit jedem der zwei Gegensätze eben eine andere *ἕξις* ist, während bei dem Wissen die *ἕξις* gerade die der beiden Gegensätze ist (V, 1, 1129 a 13).

Die *θεωρητικὴ διάνοια*, d. h. die *διάνοια αὐτή*, also setzt Nichts in Bewegung

(1139 a 36), aus dem θεωρεῖν wird Nichts als das θεωρεῖν selbst (X, 7, 1177 b 2), es ist die σοφία οὐδεμιᾶς γενέσεως (13, 1143 b 20), und hierin hat das θεωρεῖν seine Unabhängigkeit, αὐτάρκεια, und Seligkeit (X, 7, Anf.); es ist so getrennt von dem Pathologischen des πράττειν, dass, während in ἡδὺ und λυπηρὸν als Object des Begehrens das Motiv des Handelns liegt (I, 9, 1099 a 8), es im Erkennen eine schmerzlose Lust, ἡδονὴ ἄλυπος, gibt (VII, 13, 1153 a 1, X, 2, 1173 b 17, III, 3, 1111 a 31), ja ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις ἐπιστῆμαι sind jene, bei welchen keine βουλὴ ist, III, 5, 1112 b 1, und z. B. Geometrie wird durch Lust und Schmerz nicht gefährdet (5, 1140 b 14). Wahrheit aber suchen beide, die διάνοια πρακτικὴ und die διάνοια θεωρητικὴ (siehe oben), Wahrheit ist ihr Werk (1139 b 12); die Thätigkeit der διάνοια überhaupt ist daher als ein Suchen, ζητεῖν, der höhere Gattungsbegriff, unter welchen auch das ζητεῖν der πρακτικὴ διάνοια, d. h. das βουλεύεσθαι fällt (III, 5, 1112 b 22 und VI, 10, 1142 a 30); das ἐπιστημονικὸν und das λογιστικὸν (d. h. die zwei Theile des λόγον ἔχον) haben jedes nach seiner eigenthümlichen That eine βελτίστη ἕξις (1139 a 17), in der gemeinschaftlichen ἕξις des ἀληθεύειν aber ist beider Tugend (1139 b 13), denn jede ἕξις ἐπαινετὴ ist Tugend (I, 13, 1103 a 9) und umgekehrt sucht so alles Wissen das ἀγαθόν (I, 4, 1097 a 4).

Die ἐπιστήμη nun ist es, welche das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, das Nothwendige, Ewige entwickelt (c. 3), sie enthält, um platonisch zu sprechen, die ταυτότης des Objectiven, welches als solches da ist, bestimmt ist, ὥρισται (10, 1142 b 11), im Gegensatze gegen das ἀγαθὸν, welches als das für die Erscheinung der Praxis zuträgliche in die Vielheit der ἑτερότης fällt (7, 1141 a 22 ff.), so ist sie die ὀρθότης der δόξα, welch letztere schon ein Ausspruch, eine φάσις ist (10, 1142 b 11 — 14), und in diesem Bejahen oder Verneinen ist sie die einheitliche ἕξις der jedesmaligen Gegensätze (V, 1, 1129 a 13); also da sie, sobald sie da ist, schon das richtige ist, so gibt es von ihr selbst keine ὀρθότης mehr, also keinen ὀρθὸς λόγος, sowie auch keine ἁμαρτία (10, 1142 b 10) d. h. es ist nur entweder ein Wissen oder ein Nichtwissen möglich (Metaph. Θ, 10, 1051 b 1 ff.); aber es gibt ein Vergessen derselben, während bei der φρόνησις kein Vergessen stattfindet (I, 11, 1100 b 13 ff.). Es entwickelt aber alle Wissenschaft aus einer vorhergehenden Erkenntniss und ist hierin lehrbar, sie entwickelt entweder durch Epagoge oder durch Syllogismus*), in welchen sie demnach ihre Principien hat; darum ist sie wohl ἕξις ἀποδεικτική, aber dieses ἀποδεικτικόν ist noch nicht das Beste an sich, also keine βελτίστη ἕξις, also keine Tugend, denn das Verstehen des blossen συμπέρασμα genügt nicht (1139 b 34), denn die Principien müssen miterkannt werden; geschieht dieses, dann ist sie erst ἐπιστήμη κεφαλὴν ἔχουσα

*) Was das weitere Erkenntniss-Theoretische von ἐπιστήμη und νοῦς bei Aristoteles betrifft, darüber habe ich mich in einer Abhandlung geäussert, welche in den Denkschriften unserer Akademie in Bälde erscheint.

und *ἀκριβεστάτη*, d. h. der Superlativ, dieser aber ist die *σοφία* (7, 1141 a 15—19) welche hiemit *ἀρετὴ ἐπιστήμης* ist.

Jene Principien nun sind das *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* selbst, von welchen es keine *ἀπόδειξις* gibt (5, 1140 a 34), über welche daher auch nicht die Begründung belehrt (nicht der *λόγος διδασκαλικός*, VII, 9, 1151 a 18), sondern das unmittelbare Ergreifen, — der *νοῦς* (6, 1141 a 7; 12, 1143 b 10). Dieser ist das Auge der Seele (I, 4, 1096 b 29) für alle *ὅροι* von welchen es keine Begründung mehr gibt, (9, 1142 a 26), also für das Allgemeinste und zugleich für das Einzelnste, d. h. für Epagoge und Syllogismus, für beide *προτάσεις* (12, 1143 b 1 ff.), denn *τὸ ὅτι ἀρχή ἐστι* (I, 2, 1095 b 6 und 7, 1098 b 2). Er ist die unmittelbare Einheit in der Zweiheit, und hierin der *δόξα* gleich, welche ebenfalls *τὰ καθόλου* und *τὰ καθ' ἕκαστα* ergreift (VII, 5, 1147 a 25 und b 9), daher auch die unbewiesenen Aussprüche der Erfahrenen zu schätzen sind als *ἀρχαὶ ἀποδείξεως* (12, 1143 b 12). Demnach ist der *νοῦς* einerseits das reine Erkennen, *θεωρεῖν*, selbst und enthält jene höchste Seligkeit (X, 7) in sich, ja diese heisst sogar *κεχωρισμένη* (X, 8, 1178 a 22), denn er ergreift das transscendente Eins Plato's (I, 4, 1096 b 33), welches als Princip und Ursache ein Göttliches ist (I, 12, 1102 a 4), — und andererseits erfasst er der nemliche auch *τὰ καθ' ἕκαστα* (12, 1143 a 28), ja so heisst sogar die *αἴσθησις* direkt selbst *νοῦς* (12, 1143 b 5 ff.), und er gehört hiemit zum Praktischen, dessen Stoff ja das Einzelne ist (s. oben), er ist das *αἴτιον* (III, 5, 1112 a 33) und, insoferne dieses ein Göttliches ist, enthält er die Idealität des Handelns in sich, ohne welche alles Physische an sich schädlich ist (13, 1144 b 9); d. h. er ist das Princip (VII, 7, 1150 a 5) in dem Sinne, dass er Anfang und Ende zugleich ist (12, 1143 b 10), das wahre *Α* und *Ω*. Wie soll nun Jenes, was das tiefste und innerste Princip und oberste Bedingung alles Erkennens und Handelns ist, selbst eine Tugend sein?

Aber die Verbindung dieses Urwesentlichen mit dem Demonstrativen des Erkennens ist der Superlativ der *ἕξις* des erscheinenden Wissens, also die *ἀρετὴ ἐπιστήμης*, nemlich die *σοφία*; sie auch wird bei der vorläufigen Ankündigung (I, 13, 1103 a 5) der dianoetischen Tugenden ausdrücklich als eine solche aufgeführt. Sie ist *ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν*, und bezieht sich daher auch, wie die *ἐπιστήμη* überhaupt, auf das Objective im Gegensatze gegen das praktische Wissen und die *φρόνησις* (7, 1141 b 4—9) desshalb ist eine gewisse *σοφία* in den sogenannten exacten Wissenschaften selbst bei Knaben, die noch kein Handeln haben, erreichbar, während gerade die eigentliche umfassende Weisheit nicht Sache von Knaben sein kann, weil die Principien aus der Erfahrung des Wissens fliessen (9, 1142 a 12 — 19). Diese umfassende *σοφία* aber ist der Art ihres Gegenstandes nach grossartiger als die *φρόνησις*, denn diese sammt der Politik wäre nur dann das trefflichste, wenn der Mensch die edelste Existenz wäre (7, 1141 a 21), nun aber gibt es etwas Höheres, als der Mensch ist, den *κόσμος*

(1141 a 34), und das Wissen der höchsten objectiven Principien*) ist das erhabenste (13, 1143 b 34). Daher nennen wir auch die hervorragendsten Künstler wohl darum *σοφούς* (7, 1141, a 9), weil sie die Idealität abgesehen von praktischer Nützlichkeit darstellen, und die *σοφία* ist, sowie *ἀρετὴ ἐπιστήμης* so auch *ἀρετὴ τέχνης* (1141 a 12). Sie, die Weisheit, welche nicht angeboren ist, wie *φρόνησις* und *νοῦς* (12, 1143 b 6), macht, wenn sie errungen ist, durch den blossen Besitz glücklich (13, 1144 a 6), obwohl sie Nichts betrachtet, woraus Glück fliesst (1143 b 19). So ist sie jenes höchste, um dessen willen die *φρόνησις* ihre Gebote stellt (1145 a 7 ff.).

So also ist für das Gebiet des Nichtandersseinkönnenden von *ἐπιστήμη* und *νοῦς* nicht als von Tugenden die Rede, sondern nur um ihre Stelle anzugeben; wohl aber ist die *σοφία* eben die Tugend des *λόγον ἔχον*, insoweit es sich auf das *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* bezieht; und wir verstehen nun die eine Hälfte des Satzes (12, 1143 b 14): *τί μὲν οὖν ἐστιν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία καὶ περὶ τίνα ἑκατέρα τυγχάνει οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται.*

In Bezug auf das Andersseinkönnende nun wird vor Allem das Schaffen von dem Handeln, die *ποίησις* von der *πρᾶξις* getrennt (cap. 4.); die erstere, welche auch durch *τέχνη* bezeichnet wird, hat bei Aristoteles überhaupt eine viel weitere Bedeutung, als das Gebiet desjenigen, was wir Kunst oder Object der Aesthetik zu nennen gewohnt sind, denn in den ausserordentlich zahlreichen Stellen, an welchen das Wort *τέχνη* sich findet, hat es den Sinn einer auf Regeln beruhenden Thätigkeit, durch welche in einem Processe der Bewegung Etwas gesetzt wird, was ausser der Thätigkeit des Thuenden nicht da wäre, jedoch immer der Art, dass das Gesetzte als Ausdruck und Verwirklichung eines Wissens als solchen beabsichtigt ist; daher ist *ἰατρικὴ* das dem Aristoteles geläufigste Beispiel der *τέχνη*, neben welchem z. B. auch *οἰκοδομικὴ*, *γυμναστικὴ* oder *ῥητορικὴ* u. dgl. vorkömmt, jedoch immer in dem Sinne, dass die Thätigkeit dabei eben kein *πράττειν* ist; und es erscheint das Wort *τέχνη* oder *τέχναι* so oft in der Bedeutung von Einzeln-Disciplinen als Synonymon von *ἐπιστῆμαι* (z. B. X, 10, 1180 b 21) oder selbst *μέθοδος*. Darum gibt es auch wegen des Wissens-Gehaltes, der immer der *τέχνη* einwohnt, in derselben ebenfalls ein Vergessen, im Unterschiede von der *φρόνησις* (5, 1140 b 29). Es ist die *τέχνη* eine *γένεσις*, bei welcher das Princip im schaffenden Subjecte liegt (4, 1140 a 11 ff, V, 7, 1132 b 9 und 8, 1133 a 14), daher weder das nothwendig sein müssende noch das durch Natur entstehende ein Produkt dieses Schaffens sein kann (vergl. X, 4, 1175 a 23); der Zweck aber ist ein Aeusseres, d. h. das Produkt selbst, während das Handeln in der *εὐπραξία* sich selbst bezweckt (5, 1140 b 6, I, 1, 1094 a 5). Indem also die *τέχνη* in der Thätigkeit des Bewirkens jeder übrigen Ursächlichkeit gleichsteht (1, 10, 1099

*) Wie Aristoteles dieses verstanden wissen wolle, sehen wir in dem, was von seiner *πρώτη φιλοσοφία* das Schicksal uns erhalten hat, bes. Metaph. *Λ*, 8, vgl. d. coel. I, 10.

b 23), ist sie an die Welt der Vielheit angewiesen und ein ausserhalb des Einzelnen schwebendes αὐτοαγαθὸν hilft ihr Nichts (I, 4, 1097 b 8), ja sie hat mit dem Selbsterhaltungstrieb des Lebens, Daseins und Handelns auch die Liebe des schaffenden Künstlers zu seinem Geschöpfe oder Produkte gemein (IX, 7, 1068 a 5 — 9), aber zugleich ist sie durch das ihr einwohnende Intellektuelle eine ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, 1140 a 8 (sowie die ἀτεχνία eine ἕξις μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική, 1140 a 22) und hiemit eine ἕξις, welche mit ihrem Gegensatze zugleich eine andere wird, wie die Praxis, aber eben in der Wahrheit ihres Motives (im ἀληθὴς λόγος) besitzt sie ihre Vortrefflichkeit, wenn sie eine solche besitzt, und es gibt daher eine ἀρετὴ τέχνης (5, 1140 b 22), welche in der Reinheit und Erhabenheit ihrer Idealität liegen muss, d. h. diess ist die σοφία (7, 1141 a 9), während sie selbst demnach eben noch keine ἀρετὴ ist.

Die zweite Thätigkeit aber in dem Gebiete des Andersseinkönnenden, die φρόνησις, welche ebenfalls von Aristoteles selbst ausdrücklich als dianoetische Tugend bezeichnet (I, 13, 1103 a 5) und dem Wissen entgegengesetzt wird (9, 1142 a 24 ff.), betrifft das eigentlich menschliche Gebiet des Handelns (5, 1140 a 25; 8, 1141 b 9), d. h. des vollen Lebens nnd Daseins (IX, 7, 1168 a 6). Hier liegt der Zweck als εὐπραξία in dem πράττειν selbst (5, 1140 b 7); und das Moment des Guten und Bösen ist dieser ἕξις wesentlich, welche hiemit selbst entweder eine gute oder eine böse wird (im Gegensatze gegen die für die ἐναντία einheitliche ἕξις des Wissens), denn sie wird gefährdet durch das ἡδὺ und λυπηρὸν, durch welche die Principien des οὗ ἕνεκα (VII, 9, 1151 a 16), d. h. τὰ ἔσχατα (12, 1143 b 4), verdunkelt werden. Werden aber die Principien (vermittelst des νοῦς) erfasst um in den Handlungen herauszutreten, so ist die φρόνησις als Tugend schon da, d. h. es gibt keine ἀρετὴ φρονήσεως, so wenig als eine ἀρετὴ ἀρετῆς, sondern die φρόνησις ist ἀρετή (5, 1140 b 22), und zwar ist sie die Tugend des δοξαστικὸν, nicht aber blos insoferne die δόξα ein Urtheil im Bejahen und Verneinen fällt und hiemit dem λόγος zugewendet ist, sondern insoferne dieselbe, entsprechend der Unmittelbarkeit des νοῦς, auch die andere Seite, die der ὄρεξις, mit enthält und daher auf jener Stufe der διάνοια steht, welche noch kein Urtheil (οὔπω φάσις) ist, 10, 1142 b 8 — 15. Darum gibt es auch im Gegensatze gegen Wissen und τέχνη bei der φρόνησις kein Vergessen (I, 11, 1100 b 14). So fällt das Gebiet der φρόνησις in die Vielheit der ἑτερότης, in welcher das Gute als das Nützliche, als das der Selbsterhaltung des Lebens und der Existenz (IX, 7, 1168 a 6) dienende, erscheint, daher die φρόνησις in diesem Sinne auch bei den Thieren sich findet (7, 1141 a 27), während sie bei dem Menschen zur Durchführung des allgemeinen Besten, zur πολιτικὴ oder ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις sich steigert, hiebei nur im Umfange, nicht in Inhalt und Wesen, von der individuellen φρόνησις des Einzelnen sich unterscheidend (8, 1141 b 25 — 9, 1142 a 9). Darum bleibt auch die Politik, in welcher als der umfassendsten

φρόνησις, während sie auf Erfahrung beruht (X, 10, 1181 a 11), doch nur der *λόγος*, nicht der Mensch, herrscht (V, 10, 1134 a 35), an Erhabenheit gerade so weit hinter der *σοφία* zurück, als die Menschen-Existenz unter dem *κόσμος* steht (7, 1141 a 21 und b 1). Die *φρόνησις* ist demnach die eigentliche durchdringende Vereinigung des *διανοητικὸν* und *ὀρεκτικὸν* (s. oben), nach dem *ὀρθὸς λόγος*, da sie in einem *βουλεύεσθαι κατὰ λογισμὸν* (7, 1141 b 14) das Allgemeine und das Einzelne für das Handeln zusammenführt (ib. u. VII, 5, 1147 a 3), und daher, während sie auf längere Erfahrung sich stützen muss (9, 1142 a 16), auch die Irrthumsfähigkeit an sich hat (1142 a 21). Hierin nun liegt der Grund davon, dass das blosse Wissen unpraktisch ist (s. oben), und dass erst für denjenigen, welcher *κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιεῖται*, die Ethik einen Werth hat (I, 1, 1095 a 10).

Also ein Berathen ist es, durch welches eine einmal gefasste praktische *δόξα*, eine *ἀληθὴς ὑπόληψις*, auf ein bestimmtes Ziel nach der *ὀρθότης* gerichtet wird (10, 1142 b 32), und so ist das *βουλεύεσθαι* ein Theil des *ζητεῖν* als der allgemeinen Thätigkeit des einheitlich gefassten dianoetischen (10, 1142 a 30 und III, 5, 1112 b 22). Die Tugend (d. h. beste *ἕξις*) dieses Berathens ist als *ὀρθότης τῆς βουλῆς* (10, 1142 b 16) nun die *εὐβουλία*, welche hiemit nicht *ἐπιστήμη* (1242 b 1), sondern eine Tugend der *διάνοια* (1142 b 12), also eine dianoetische Tugend ist; d. h. sie gibt das Richtige des Was, des Wodurch und des Wann für einen bestimmten Zweck, für welchen die *φρόνησις* im ersten Stadium die *ἀληθὴς ὑπόληψις* ist (10, 1142 b 32); durch die *εὐβουλία* also wird die *φρόνησις* in den Stand gesetzt, nun für einen bestimmten Zweck als befehlend aufzutreten, d. h. *ἐπιτακτική* zu sein (11, 1143 a 8), und zwar gibt sie, ihren idealen Ursprung bewahrheitend, ihre Befehle um der umfassendsten Weisheit, um der *σοφία* willen, über welche sie also nicht herrschen, sondern welcher sie dienen will (13, 1145 a 7 — 11).

Wo aber in diesem Berathen eine Rathlosigkeit, eine *ἀπορία*, eintritt, da ist eben hiefür, wenn das *βουλεύεσθαι* zu einem Ziele gelangen soll, abermals eine beste *ἕξις* der *διάνοια* erforderlich; und diese ist die *σύνεσις*, welche mit richtigem Gebrauche der *δόξα* (11, 1143 a 13) das richtige Urtheil zu fällen weiss, d. h. bei gleichem Objecte mit der „*φρόνησις* überhaupt“ in der Function sich unterscheidet, indem sie *κριτική*, jene aber *ἐπιτακτική*, ist (1143 a 10). So wird die *σύνεσις* auch von Aristoteles selbst ausdrücklich eine dianoetische Tugend genannt (I, 13, 1103 a 5). In diesem Sinne nun ist der Gebrauch des Wissens neben dem Besitze desselben erforderlich (VII, 4, 1146 b 31), und der Tüchtige ist es, der *ἔμπειρος* sowie der *σπουδαῖος*, welcher das richtige Urtheil fällt (I, 1, 1094 b 28, X, 10, 1181 a 19, III, 6, 1113 a 29) im Einzelnen wie im Staate (IX, 2, 1165 a 33), denn Sache der Menge ist das *διορίζειν* nicht (X, 1, 1172 b 3).

Wo der Gegenstand dieses Urtheiles das ἐπιεικὲς ist, da nennen wir den συνετὸς nun εὐγνώμων (11, 1143 a 19), so dass die sogenannte γνώμη als Species der dianoetischen Tugend selbst eine solche ist (12, 1143 a 26); und hier demnach würden die dianoetischen Tugenden genau ebenso ins Einzelne dem Gegenstande nach sich spalten wie die ethischen Tugenden; so z. B. ist die ἕξις des ἰσχυρογνώμων (VII, 10, 1151 b 5) ganz entschieden ebenfalls eine Species der dianoetischen Tugend der σύνεσις, welche dem Gegenstande nach sich unterscheidet, insoferne sie in dem Pathologischen der Leidenschaften das richtige Urtheil festhält; und ebenso hat die δεινότης in den durch die Berathung angezeigten Mitteln zur Erreichung des Zweckes wieder ihren eigenthümlichen Gegenstand. Das aber ist allen diesen das gemeinschaftliche, dass sie zur Verwirklichung der φρόνησις als einheitlicher dianoetischer Tugend wesentlichst gehören, und diese, die φρόνησις, erkennen wir nun als die Tugend des λόγον ἔχον, insoferne es auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gerichtet ist. So verstehen wir nun die andere Hälfte des oben angeführten Satzes: ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα (d. h. σοφία und φρόνησις).

Bei solcher Betrachtung scheint sich nun auch das principielle Verhältniss dieser dianoetischen Tugenden herauszustellen und hiemit jeder Vorwurf der Unklarheit zu schwinden. Die Tugenden der διάνοια, insoferne sie sich auf das Anderssein-könnende bezieht, gehören zu jener Existenz des Menschen, in welcher er eben leibt, lebt und da ist; so werden γνώμη, σύνεσις, φρόνησις und νοῦς (der νοῦς als die Unmittelbarkeit selbst gehört ja beiden Seiten an, s. oben) ausdrücklich als angeborene bezeichnet, welche daher auch mit den natürlichen Altersstufen wachsen, während die σοφία, die anderseitige dianoetische Tugend, gerade nicht angeboren ist (12, 1143 b 6 ff.); in Beziehung auf jenen allgemeinen angebornen Takt kann auch in weiterer Bedeutung gesagt werden: ὃ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν (X, 2, 1173 a 1), für die Ethik aber ist das φύσει ἀγαθὸν so von selbst auch das dem Tüchtigen gute (IX, 9, 1170 a 21 und 1169 b 32, I, 8, 1099 a 21). Das Princip der praktisch dianoetischen Tugend ist eine ἀρετὴ φυσικὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχὴν im Unterschiede von einer ἀρετὴ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν (VII, 9, 1151 a 18 f). Aber angeboren ist uns auch die empfindende und begehrende Seele, also das pathologisch natürliche Material der Leidenschaften, welches durch Gewöhnung zur ethischen Tugend wird, angeboren also ist so zu sagen die Realpotenz der ethischen Tugend, nicht aber die ἕξις, welche schon Tugend ist (so stimmen die scheinbar widerstreitenden zwei Stellen II, 1, 1103 a 19 und VI, 13, 1144 b 5 völlig überein); und insoferne so gesagt werden kann, dass auch die ἤθη gewissermassen natürlich (πως φύσει, 1144 b 5) sind, so ist es die gesammte φυσικὴ ἀρετὴ (die den praktisch dianoetischen und die den ethischen Tugenden zu Grunde liegende), welche durch den νοῦς als das Anfang und Ende enthaltende Princip zur eigentlichen Tugend — κυρίως ἀρετὴ — vermittelt

wird (1144 b 3 — 14). Darum entsteht die *κυρία ἀρετὴ οὐκ ἄνευ φρονήσεως* (1144 b 17), und der *ὀρθὸς λόγος* ist eben *ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν* (1144 b 24), d. h. gleichlautende Ausdrücke sind: „*ἀρετὴ* ist *ἡ μετὰ τῆς φρονήσεως ἕξις*" und „*ἀρετὴ* ist *ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις*" (1144 b 25 — 27). So, sagt Aristoteles, sind die Tugenden nicht gespalten, denn die *φυσικαὶ* sind diess wohl, wer aber die *φρόνησις* hat, hat alle (1145 b 33 — 1146 a 2).

Hiemit klärt sich auch das Verhältniss der *ἀρετὴ* zur *φρόνησις* auf. Die *ἀρετὴ*, welche an sich nicht in einem Bewegtwerden (*κινεῖσθαι*), sondern in einem Zustande (*διακεῖσθαι*) besteht (II, 4, 1106 a 6), macht wohl den Zielpunkt zu einem richtigen (*τὸν σκοπὸν ὀρθὸν ποιεῖ*, 1144 a 8, vgl. I, 1, 1094 a 23 und II, 5, 1106 b 32), d. h. sie macht auch die Willensrichtung der *προαίρεσις* zu einer richtigen (1144 a 20, vgl. II, 4, 1106 a 3), aber die concrete Bewegung des Willens und der That erwächst erst durch die *φρόνησις*, denn sie macht das zum Zielpunkte führende richtig (*τὰ πρὸς τὸν σκοπὸν ὀρθὰ ποιεῖ*, 1144 a 8 f., 1145 a 5), wodurch der *ὀρθὸς λόγος* als die lebendige Vermittlung und als die intellektuelle Begründung erscheint. Dass sie dieses könne, dazu muss sie mit der äusseren Gewandtheit, der *δεινότης*, verbunden sein, welche hiemit zur praktisch dianoetischen Tugend gehört, was sich auch daran zeigt, dass sie mit dem Gegensatze des Zieles zugleich eine entgegengesetzte *ἕξις*, die der *πανουργία*, wird.

Also die *ἀρετὴ* ist Bedingung der *φρόνησις* (1144 a 36 f. und b 32), und das Auge der Seele des Tüchtigen ist schon mit *ἀρετὴ* begabt (1144 a 30), während die eigentliche Tugend, wie wir sagen würden, die Tugendhaftigkeit, nur durch *φρόνησις* verwirklicht werden kann (1144 b 17); beide also sind verflochten: *συνέζευκται καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν*, X, 8, 1178 a 16. So gehört die Tugendübung zu jenem, was wir durch die thätige Ausübung und in derselben lernen (II, 1, 1103 a 31), und das *ἦθος* als Liebe zum Schönen und Guten muss vorher dasein (X, 10, 1179 b 29 f.); unnütz daher ist der Streit, was wichtiger sei, ob die Willensrichtung oder die Ausführung, denn die Vollendung ist in der Durchdringung beider (X, 8, 1178 a 35 f.), und in der Wechselbeziehung von *ἀρετὴ* und *φρόνησις* erlangen wir eine *ἀρετὴ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν* (VII, 9, 1151 a 19). Schwer daher ist es, tüchtig zu sein (*ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι*, II, 9, 1109 a 24), und nicht Sache der Menge (X, 10, 1179 b 10).

So wird die dianoetische Tugend durch *διδασκαλία, ἐμπειρία, χρόνος* (II, 1, 1103 a 15 f.); zu dem vollendeten Leben und Handeln des Menschen gehört aber auch, dass derselbe bei der auf Wissen begründeten Willensrichtung unwandelbar verharre (II, 3, 1105 a 30 ff.), dass er dem durch die *φρόνησις*, als die Tugend des *λογιστικόν*, gewonnenen *λογισμὸς* gehorche und treu bleibe (VII, 2, 1145 b 11 und I, 13,

1102 b 27), kurz dass der Bestand der *φρόνησις* gesichert werde und bleibe durch die *ἐγκράτεια* und *καρτερία*. So reiht sich die Besprechung dieser, welche im siebenten Buche folgt, unmittelbar und nothwendig an das sechste an.

Jetzt sehen wir ein, wie die oben erwähnte praktische Tendenz als das tiefste Princip der aristotelischen Ethik zu Grunde liegt, und als Princip die Bedenken über die Stellung der dianoetischen Tugenden zerstreut. Der *ὀρθὸς λόγος*, welchen die ethischen Tugenden in der ganzen Einzelnheit der Verhältnisse üben, wird selbst als allgemeiner *ὀρθὸς λόγος* durch die *διάνοια*, welche auf die Welt der Mannigfaltigkeit und Vielheit gerichtet ist, in der einheitlichen *φρόνησις* verwirklicht, in welcher Verwirklichung aber diese Eine seiende *φρόνησις* nothwendig wieder die Vielheit der Gegenstände erfahren muss, und einerseits als *σύνεσις* und *γνώμη* erscheinen kann, andrerseits der *δεινότης* bedarf. Jene *διάνοια* aber, welche auf das Ewige und Nothwendige gerichtet ist, kann selbst nur in der intellektuellen Praxis der Zusammenfassung des höchsten Principes mit der Apodixis des Einzelnen als wahre Menschentugend bezeichnet werden, und es ist die *σοφία* diese Tugend.*) Nicht also die Gewandtheit, syllogistische Deduktionen zu entwickeln, nicht die Fertigkeit, geometrische Beweise aufzubauen, Nichts der Art, was man logische Virtuosität nennen könnte, ist dem Aristoteles eine dianoetische Tugend, wie man allerdings erwarten müsste, wenn *ἐπιστήμη* oder *τέχνη* Tugenden wären, sondern der *νοῦς*, welcher weder im Theoretischen noch im Praktischen — von welch beiden er aber zugleich Princip ist — in der Unmittelbarkeit des blossen Principseins verharren darf, muss nach diesen beiden Seiten den menschlich möglichen Process, die menschlich erreichbare Praxis, durchlaufen, und hiemit gibt es eine zweifache beste *ἕξις* des *νοῦς*, d. h. eben „dianoetische Tugend," eine nemlich, welche in der Umfassung des gesammten Objectiven gerade so einheitlich bleibt, als das Ansichseiende, Nichtandersseinkönnende selbst ist — die *σοφία*, und eine zweite, welche die Einheit des Andersseinkönnenden ist und daher in verschiedener Weise diese ihre Einheit erscheinen lassen muss — die *φρόνησις* und ihre Modificationen.

So dürfte dieser specielle Theil der aristotelischen Lehre auch einfach und widerspruchslos nach allen Seiten in das übrige System des Aristoteles sich einfügen und demselben sich anschliessen.

---

*) Es ist zwischen *σοφία* und *φρόνησις* dasselbe Verhältniss wie zwischen apodiktischem und dialektischem Syllogismus.

DRUCK DER DR. C. WOLF'SCHEN BUCHDRUCKEREI.